

月と日と天上神座：沖縄での思考

著者	中村 哲
出版者	法政大学沖縄文化研究所
雑誌名	沖縄文化研究
巻	6
ページ	55-103
発行年	1979-06-30
URL	http://hdl.handle.net/10114/12438

月と日と天上神座

——沖繩での思考——

中村 哲

一 宮古島の月神

一九四五年に不幸な政治の犠牲となったネフスキーの『伝記』とその宮古島の歌謡研究が戦後三十年の今日になって、ソ連において公刊の運びとなった。⁽¹⁾これは加藤九祚の解説による岡正雄編ネフスキー著『月と不死』のなかに、一足早く日本語によって、ひとびとの目に触れることになっていた西比利亜系シャーマニズムの東方に及んだ信仰の研究である。このなかで、彼はロシア文学の伝統である生を讃美し、太陽を讃えるモチーフが中国や日本においては欠如しており、かえって物佗びし気な月への感傷がその文学の特徴となっていることを挙げて、ここに中国人及び日本人の潜在的な感情が月に向けられていることを描写している。日本における月の擬人神は月読尊として知られており、そ

の意味は「時を算へる者」の意味であるとして、日の女神である天照大神の弟とされていることに注目する。月神の「影が薄いのは古代記録作成者に特別の理由があったのであらう」と大へん控え目に語り、日神伝説が月神の存在を、その背後に押し隠してしまった由来を指摘している。日本本島にあってすでに消滅した幾多の古代伝承は今なお、沖縄列島においては残されており、とくに宮古群島において、月に対する始原の人々の信仰が発見されると彼はいう。

宮古群島の多良間島の伝承では妻である月の光りは夫である日の光よりも、もとは強く明るいものであったといわれ、大和神話においては姉なる日神と弟なる月神となっているのに、ここでは夫婦とされており、それにはさらに日蝕月蝕の説話が結びついていることを探索している。そして、これには人間は若返えらないが、冬眠し脱皮する蛇と循環する月の不死とを対照させて、「月又は天帝が永久の世命を布告する者として使者を人間に遣した」として、月崇仰が北方シャーマニズムの系統をひく島々の人間の始原的な信仰であったことを追究している。

農耕社会の形成される以前の狩猟民族の習俗を、西比利亞シャーマンに発して、同系統のアイヌ族とつらなる日本の全地域にわたって、その原信仰を「月神信仰」のなかにみようとする。それは農耕の政治社会の神話が太陽を尊重するのあまり、月の固有信仰を圧殺してしまったことを語ろうとするものに他ならない。南西諸島の歴史においては政治国家の形成と結びついた日神信仰の尚王朝支配が宮古島には、及ばぬところがあった、この離島には月神の原信仰がのこされているというのである。

彼の研究活動は大正初期のことであつて、当時の日本は天照大神の政治神話の強い時代であつたから、日本神話についても、月神が、日の神である天照大神の弟とされることになつてゐるのは、「古代記録作成者に特別の理由があつたのであらう」と疑義のあることを婉曲に語つてゐることを發見する。

月神については折口信夫が「琉球国王の出自」のなかで、詩情をこめて語つた佐敷の月しろの靈石祭祀についての思考があり、また、これについては伊波普猷の「つきしろ考」がある。⁽³⁾月しろという言葉については、月白という漢字があてられているが、これは月神の憑依するものという意味であることは、伊波の述べることで、形しろ、靈しろと同様によりましの意味であつた。琉球本島においては、日神のてだしろと対称的にいわれているのが月しろで、てだしろ、つきしろといつて太陽と月の神が並列的にいわれており、必ずしも月が本原的には上位の神として取り扱われているものではない。「おもしろ」には離島の沖永良部の御嶽^{うたき}について「月しろの大王 きくやなき嶽から 山端治めかちへ 上がて照る月しよ 吾が成さが せひき やひき え 上がる様に 永良部 照る月しよ」(船多とのおもしろ御さうし)とあつて、自然觀察をこめて詠つてゐるものであるが、月が下界の「山端治めかちへ」といふて、月神が夜の世界を支配することを語つてゐる。これは永良部島について詠つてゐるものであるが、また八重山のおもと嶽の神女が久米島に降りて、「世直し」することを求めた「おもしろ」にも、最後のくくりが「船子選で乗せて 手楫選で乗せて 月の若清らが てだの若清らが」といふて、月を太陽の前に、あたかも優先するように詠つてゐる。これは多分に文学的な表現とは思ふ

が、これが沖繩本島のことではなく、離島の島人の心情であることは、宮古島と同じように、尚王朝の太陽信仰の及ばぬ小島には、月神が優先する原信仰をのこしているという証明になるのであろうか。あるいは、尚王朝が太陽信仰を振りかざしていることへの離島の僅かな抵抗であるのかとさえ私の思うのは、思ひすごしであらうか。もっとも凱旋に詠われたものと語っている「おもろ」の一つに「月しろはさだけて、物知りはさだけて」と結んでいるところがあり、ここでは太陽が述べられていないのは、夜の情景を文学的に語るためであるかもしれない。また「おもろ」には「望月」と「月の数」に触れた個処がそれぞれ若干の個処にあるが、それは深い意味から語られているようにはみえない。こうしてみると、ネフスキーの注目する月に対する崇拜は、この島々の太陽信仰に比べると比較にならないもののように思われる。「月の数」は『記紀』にいう「月読」といわれる言葉と類似した発想とみられるが『記紀』の伝承では月読命は夜の国だけでなく、ものみな死する国の支配者として描かれている点が特徴的である。

『古事記』には月読命に対しては伊邪那伎命は「汝命は夜の食国を知らせ」と語り、建速須佐之男命には「汝命は海原を知らせ」として、前者は夜を支配し後者は海を支配するものと命じている。月読の「読」が黄泉のヨミと同音であることからして、黄泉すなわち死者の国である根国と同一であり、妣の国、根之堅津国といわれるものにかわりあるという説が江戸時代の国学者の間には語られてきた。⁽⁴⁾しかし、『日本書紀』には月の神が「其の光彩しきこと、日に亜げり、以て日に配べて治すべし、

故、亦天に送りまつる」とあり、ここに注して「一書に云はく、月弓尊、月夜見尊、月読尊といふ」とあって、必ずしも月読という漢字にこだわっていないことが判る。ネフスキーもいうように、月の観念には、その曆である大陰曆に関係があつて、そのために「月読」とか「月の数」という観念が結びついているものにちがいない。また、中国の神話にも、「月に弓形あり」として弓を射ることに結びつけるものがあるが、これは三日月からの連想でわが国においてもツキヨミが月弓神だとする異説の出てくる理由であらう。

『日本書紀』においては顯宗帝三年の記事に月神が人に憑依して、わが祖である高皇產靈尊の功によつて、月神を祭り、祭田を設けよといい、ついで日神が、高皇產靈尊のために祭田を設けよといつてゐるところがあるが、それは、天皇氏の政治祭祀である天照大神が最高神として設定される以前には月神が日神に優先するものであつた原信仰を伝えているかのようにみられる。ネフスキーは宮古群島の多良間島では、始原の時代に妻である月の光が夫である日よりは強く明るいものであつたことを示す民話の残つてゐることをのべているが、これは母權制社会の先行したことを物語るかのである。沖繩列島においては、それまで地方の支配者を讃える言葉としていわれた太陽のテダの美称を尚王権の成立とともに、独占したように、大和王朝が天照大神という名の日神信仰を独占したが、それ以前には、各地方において天の目を名乗る日神信仰が行われていたのである。たとえば、『天神本紀』には天日神命対馬県主等の祖として、この離島には天皇支配が成立してからでも日神信仰をのこして

いるし、また月神の信仰も、ここにあったと伝えられている。⁽⁵⁾ ネフスキーのいうように、日本の鳥々には、月への愛情が文学的感情として強くみえるにもかかわらず、『記紀』の神話などが月神信仰を日神信仰の陰に押しやってしまったのであるとすれば、それは古代史記録の編集者たちが天皇統治の正統性を示すために、日神信仰を独占していったからである。「おもしろ」においては目に先ずるかのように月を詠ったものを、なおいくつかみることができる。「阿嘉のお祝付きや 饒波のお祝付きや、月でだの様に、照で、輝ちよわれ、夜は月照る、昼はてだ照る 月の様に、月や穩し人 てだは世の主 月でだ様に」(八卷四五九)とも詠っている。

月に対する信仰の特徴は、その充ち欠けるなかで循環して永久にその存在をつづけているということにある。ネフスキーは、また、この循環にあたるものを生物の脱皮現象と結びつけて、宮古島にある蛇と月とを結ぶ民話に目を向けている。そして、この二つを媒介するものとしてアカリヤザガマという名のものが天から長い旅をして降り、ふたたび天に昇って、蛇の仕草を報告することを述べている。現在、宮古語の「ガマ」は接尾辞とされているが、この場合の「ガマ」は蛇に対する批判者であり、被害者でもあるガマのことではないかとも思う。月の中の斑点をガマとみる思想は、兎とみる発想と並んで、中国などにはある。『淮南子』には「月中に蟾蜍あり」といっており、これは私の解釈では、月と蛇とが結びつけられたとき、蛇の犠牲となったガマを月神が永遠に救済し、暖く労わる姿に他ならないと考える。劉向『五經通義』には「月中兎與蟾蜍」とあって、兎とともに、月の斑点に

蟾蜍を加える説話が中国にはあるが、日本には、あまり聞くことがない。もしこのガマの民話が宮古島の伝承にみられるとすれば、それは、沖縄本島とは違って、この大陸との関係が深かったことに原因するのであろうか。古代日本では桓武帝のとき、大陸からの渡来の豪族であった秦氏の勢力下にあった山城に、平安京を創ろうとしたとき、ガマの大群が南下して移動したという口碑がのこされている。⁽⁷⁾これも土地神である蛇神の身に振りかかる災難があつて、ガマがそれを恐れて、当時盛んであつた社会不安と結びついて怨霊思想が流布した時代がある。月の不死に蛇、蟹、蜥蜴の脱皮現象が類推され、この二つを結びつける原始の思考はひろくフレーザーの挙げる事例であるが、それだけでなく杜而天は越南、英領ギアナ、太平洋諸島にひろくみられることを報告している。⁽⁸⁾そして、蛇の不死と人間の死が対照的に考えられて、蛇の不死が実現したために、人間には死が齎らされたという敵対関係の民話が多いのは、原始生活において、住民たちは、いかに多く蛇の害に悩まされたかを物語っている。

ネフスキーはこの種の太平洋系の民話を沖縄の離島に見出すとともに、西比利亜、北海道をへて、白人系の神とされている「オシラ様」や白神の信仰をシャーマニズム文化の南下の実態として、南西諸島にも求めようとするもので、その際、『琉球国旧記』にみられる神々の名として真志良威部、白良姑威部、真白姑威部、石良姑威部、石良呉真白粉威部、石多呉威部、石中呉虎威部の本体が何ものであるかについて、追ひ求めようとしているが、結論を出すまでに至っていない。⁽⁹⁾が、これは不幸な最後をとげたために、彼にとっての永遠の課題となつたのである。

(1) ネフスキーは、東北地方の来訪神「おしらさま」、白山神社の信仰などに、白人漂流のあとをみようとするもののようにみえる。彼の伝記については加藤九祚『天の蛇』がある。ソ連の政治の犠牲となったといわれており、一九六二年に復権して、今日のレーニングラードの東洋研究所は、彼の「西夏語研究」と日本研究の伝統を継いでいる。

(2) 共に寝ている夫が妻に片足を投げたとき、月蝕がおこり、妻が夫に媚びたとき日蝕が現われるとして、夫が日、妻が月とみられている(ネフスキー『月と不死』東洋文庫、六頁)。

(3) 『伊波普猷全集』第五卷二九頁参照『おなり神の島』の一文。

(4) 平田篤胤は月読命が黄泉の国に關係あり、『万葉』六卷に月を注して、その別名を佐散良良衣壯土とあることを以て、佐々良衣はさすらうことであって、根の国に漂遊する素戔之男命と同一人であるという説に傾いている(天説弁々・下巻『平田篤胤全集』第七卷・名著出版社・四七頁)

(5) 顯宗紀三年の項で月神の祭田は山城国葛野郡葛野坐月読神社のことであり、日神のことは同じ葛野郡木島坐天照御魂神社のことで、いづれも壱岐と対馬にあった月神と日神をここに移したものとみられている。日神信仰が伊勢神宮に独占される前の状況が、これによって推測される。ここでは、日神も月神も共に「我祖高皇產靈」とあって、ここにいう高皇產とは天の創造神をいったもので、これが『古事記』においては天御中主尊にあたると思われる。

(6) 出石誠彦『支那神話伝説の研究』八四頁。出石は、これが後に陰陽説と結びついて、「月陰也蟾蜍陽也而與兎並明陰係陽也」という説となったという。なお、出石は蟾蜍が水に縁があり、請雨の祭儀に用いられることをいって、水を月の精とするためではないかというが、そうではなくて、私はこれも雨乞が蛇と結びついて、その犠牲となることに原因すると考える。

- (7) 佐伯有清『日本古代の政治と社会』二〇四頁。
(8) 杜而天『崑崙文化與不死觀念』(台湾・学生書房) 一五八頁。一六〇頁以下。
(9) M・ネフスキー『月と不死』一四七頁。なお、彼は沖縄方言の白をいう *ssu* は *siru*, *suru* で素色ではなかったかという(五九頁)。漢字の素は白と同じ意味に使用されている場合がある。

二 上帝と星座

台湾の新しい民俗学者として杜而天は月神が中国における最高神であったとして、天空神としての天の信仰とは系統を異にするもので、上帝とよばれる擬人神は月神であるとする新説をのべている。西欧には、太陽を中心に思考するマックス・ミュラー Max Müller、フロベニウス Frobenius の神話学に対して、月を中心に考察するエーレンライヒ Ehrenreich やヴィンクラー Winckler の系統の神話学があって、その結論にはただちに賛成できないが、彼が展開している論述の過程のなかには、さまざまな教示をうけるものを含んでいる。天と上帝とが、その形成過程において別系統の思想とみる彼は祭天の儀礼が周代になってからのことで、これには牛が犠牲として用いられたにかかわらず、上帝を祭る前時代の殷においては狸が犠牲とされたのであって、これが月神を祭る始原の祭祀であったと述べている。⁽¹⁾ 中国では、農耕のために欠くことのできない牛を犠牲にすることは、『淮南子』『説山訓』

のいうように禁止されているのが建前であって、これが解除されるのは原則として帝王の祭儀に限定されていたもので、⁽²⁾古代祭儀に用いられるのは、むしろ犬であり、⁽³⁾さらに溯れば、人間そのものであった時代がある。犬は『ヘロドトス』にみられるように、古代では食用であって神に奉獻する「獻」の字が犬の旁であることも、それを物語っていると思う。『周礼』には南郊において行ふ祭りに赤牛を用い、陰祀には黒牛を用いるとあり、これは南郊は日神の祭りであるから、止雨の祭祀と結びつくことがあったと思われるが、「老子」(第六章)にも黒の牝牛不死という思想があつて女神崇拜と結びついている。周の祭儀においては、生牛をでなく、焚いたものであるから、神とともに共食したものであつた。わが国においても、古代祭儀として『江家次第』は長雨のあと日を祀る祭りには赤牛を用い、雨乞の祭りには黒牛を用いるとして、中国流の思想が陰陽道の名で移入され、その方式に従っているが、これはすでに形式化して、君主の使用する牛のことになっている。⁽⁴⁾中国においては、この祭祀には『礼記』『郊特牲』に「周礼之法郊天燔柴を始めとす」とあるように、煙を天空に昇らせる祭儀を伴っていたのであって、天に対する意思表示であつた。

杜而天は周代の祭天思想は太陽に関係があるのに対して、殷代の上帝思想には月神と関係があるという類型化した立論をしている。これは『国語』に「日祭月享」とか『荀子』に「日祭月祀」とか月の祭りのあつたことを例証として、殷代の上帝思想を周代に入ってから祭天思想とは区別する見方である。日を祭り、月を祭ることはいづれの時代にもあることだが、それを天と上帝のそれぞれに当

てはめて論証するのは無理がある。彼はこれらがそれぞれ関係ありといっているにはちがいないが、神話の黄帝までを黄金色のゆえに月神を意味するというのは誤りである。黄帝の黄は中国大陆の黄土の色から来る古代人の着想としていわれたにすぎなかったと思う。彼によれば、上帝も黄帝も、月神を意味するものであるが、その論証として『淮南子』『土形訓』に「有神二人 連臂為帝 候夜在其西南方」とあるので、女性の二神がひぢをつらねて天にある上帝を護っているということに目を向ける。⁽⁵⁾高誘の注は臂を連ねて大いに呼び合つて夜を行く姿であつて、夜番をしている様を述べたものと解しているので、この神は夜も天上にあるものである以上、月神だという。そして、これを立証するために、天の祭儀において捧げられる米が「一稔二米」という特別な種類のものを用いていることを挙げる。祭りの際の鬯酒といわれる祭酒がなぜ二米を要求しているかといえ、一つの月体の中に二人の神があることに関係ありという。もともと『説文解字』には「秬」は「米、粟実なり」とあつて、米は当時必しも稲米に限られた言葉でないため、アワ、キビの類をいったものとみられているが、一つのもみ⁽⁶⁾がらの中に実が二つというのは、農学者にとつては神話の想像にすぎぬとみられている。

二女のこととは『山海経』の「海内北経」に帝舜といわれる天の主宰者の妻が登比氏であつて、これが宵月を生み、二女の霊があつて、よく里を照らすといっている説話にもみられる。この二女が月を護るというのは『周書』『武穆篇』がいうように三五は盈ち、三五は闕くとして月を二分して月体が

充ち欠ける月相をとらえたものといえる。『淮南子』にも登比氏という女神があつて、天の頂点にあると伝えており、「登比氏乃神是謂大帝之居」とあつて、天帝の居る場所に共にある妃という見方をしてゐることが判る。これは後にも述べるように、天の宮を語っているものであるが、ここは「日中無景呼而無響、蓋天地之中也」とあつて、太陽が中央に登ったときに呼んでも反響しない世を絶した天地の中心だというのである。ここでは夜の記述としてでなく、昼夜をこえて宇宙の中心が天空の頂点にあるという中国の伝統的な構想に立っていることを発見する。

同じ書の「時則訓」では、中国の地形を記述した上で、その上空に、その中央の極といわれる場が考えられており、これは伝説上の神山である崑崙山の思想と結びつけられている。^(?)天の神と山の信仰が結びつけられていることであるが、この構想は中国の原信仰のなかにあったものとして注目される。ただ杜而天は、この崑崙山をも月神と関係のある月山であるとしており、このことを割り引きしてみても、天なる宮殿に神があり、それと地上とが関係をもつという構想は中国といわず、アジア社会にある原思想の一つであることを想わせる。このような天上に宮殿ありとする思想は、占星術と結びついた星座についていわれる場合の基礎になっており、星であろうと月であろうと地上における君主と諸侯との関係に類似したものを想定していることが判る。その典型的な主張は『淮南子』にみられるところであつて、これが文献にのこる中国のもっとも古い記録である。その「天文訓」は天界を支配する五星について解説して「東方は木也、其帝は太皞^{カウ}、其の佐は句芒^{コウボウ}、規を執りて春を治む、其神は

歳星たり、其獸は蒼竜、其音は角、其日は甲乙なり、南は火也、其帝は炎帝、其佐は朱明、衡を執りて夏を治む、其神は熒惑たり、其獸は朱鳥、其音は徵、其日は丙丁なり、中央は土也、其帝は黄帝、其佐は后土、繩を執りて四方を制す、其神は鎮星たり、其獸は黃竜、其音は宮、其日は戊巳なり、西方は金なり、其帝は小昊、其佐は蓐收^{ジヨクシツ}、矩を執りて秋を治む、其神は太白たり、其獸は白虎、其音は商、其日は庚辛なり、北方は水也、其帝は顓頊^{カンギヨク}、其佐は玄冥、權を執りて冬を治む、其神は辰星たり、其獸は玄武、其音は羽、其日は壬癸なり」といつている。これをみると東西南北が、それぞれ木、火、金、水にあたり、その中心に土があつて、ここに黄帝が位して、それを后土が協力するといふ構想である。五星といわれるものの中で、中央に位するものは黄帝であるといふのであるから、天体の星座を描くことによって、実は当時の君主制思想を投映したものに他ならず、それには妃までが配置されている。これは当時の天子の地位を天体によって基礎づけようとしたもので、小島祐馬は解説して「これは天の大微宮に在る五帝座の星であつて、王者と為る者の祖先は此五星のいづれかの精に感じて生れたものである。すなわちこれらの星は王者たるものの先祖の自つて出づる所であるとする。この五帝は又上帝とも呼ばれる」といつている。これはまた、高松塚古墳等において、その壁面に描かれているものの原型で、蒼竜、朱鳥、黃竜、白虎、玄武の絵画はこの帝王尊崇の思想を描き付けたものであつたと思われる。中国においては易姓革命により王朝の移動した場合、そのいづれかの星が祖先の靈を示すものとしてその正統性を授ける運命の星であるとするものであつた。後漢になつ

てから、酈玄は、この五帝の上位に昊天上帝⁽⁸⁾と称する星をさらに加えて、これまでの同輩中の首席 *primus inter pares* にすぎなかった黄帝の地位に止まらず、これらの五星の上に優越する北極紫微宮中の耀魄宝という星を加えて六天を述べたのであった。⁽⁹⁾これが後漢以後の説となったが、天文学的觀察に便乗して、星占の呪術思想を盛り込み、秦始皇帝の中国制覇について、その正統性を説くために作りあげた政治的イデオロギーを反映したものであった。黄帝を中央にすえたことは、すでに、老子の学が黄老から発すといわれていたように黄帝崇拜が道家の思想にあったからであるが、それだけでは秦始皇帝の天下制覇を基礎づけるには充分でなかったために、上帝の上にさらに昊天上帝という最高の星を加えたものであった。この帝という名称からして、始皇帝が、王の名称を諸侯もまた名乗るようになってきたために、これとは区別するために用いた称号であった。

天上の星座に擬人神としての王とその妻があつて、しかも、その中心に優越する強大な帝王が存在するということは、正に、当時における地上の天子と諸侯との関係を投射したものであることは明らかである。これらの思想的操作は、大和王朝には陰陽道の名の下にこの中国思想から貸りてくるのであつて、これまで大王と称せられていた大和王朝の支配者が天皇の名称をもって称ばれることになるのもこの一連の中国の政治思想があつてのことであつた。

星座の構図はすでに発達していた天文学の成果を反映するものであったが、これに民間の習俗にある星占いが組み入れられたもので、全体としては、政治社会の支配態を天上に投射し、これによって

自らの正統性の根拠とするという仕組みに立っている。それは、あくまで、中国の専制君主制の中央支配を基礎づけるものであったから、これを辺境の諸国家がそのまま採用することはなかった。日本には陰陽道がこの天上の構図を伝えたとしても、それはすでに、中国本来の意味を離れて、著しく形式的な思想的裝飾に終ることになった。高松塚古墳における方位図のように、正に、それは壁画の模様として形式化されていることを識るのである。沖繩の島国においては海洋生活者の日常生活からいって、星座には無関心ではなかったと思うけれども、『おもろ』のなかで、星を詠ったものは僅かであって、「天に照る星しよ、星しゆ、算^サしよわれ」（八卷四一八）といつて、星空を詠っている。これは、沖繩が島国として固有の思想、文化をまもりつづけたために、中国大陆の思想は近世に入つて、対岸からの影響はあったとしても、星座の知識については、ほとんど、みとめることがなかった。そのことが逆にいつて、沖繩文化の固有性の強さを意味することでもあった。

注

- (1) 杜而天『中国古代宗教系統』（台湾・学生書房）八五頁。
- (2) 『国語』『楚語下』には大夫以下が禁じられていたとある。
- (3) 『呂氏春秋』季秋記に天子は季秋の月に白の衣装をもつて「麻と犬を食ふ」とある。封禪書には、秦の襄公がはじめて諸侯に列したとき西時を作つて白帝を祠つたとあるが、このことに関係があるのであるうか、飯島忠夫は「白帝金徳」の縁起ありという（『支那古代史論』四四五頁）。
- (4) 『江家次第』（増訂故実叢書）三七二頁。宮中祭儀として、祈雨には黒毛馬一疋を用ひ、「雨時用_ニ赤

毛」とある。黒が雨雲を意味することはいうまでもない。

(5) 女神の伴うこと杜而天『山海經神話系統』(台湾・学生書房)一〇二頁。

(6) 漢の李巡は黒黍のなかで、一つのみがらに二つの粒を有するもので、その別種であるとしており、従来クロキビの変種とみられている(天野元之助『中国農業史研究』御茶の水書房・一二頁)。

(7) 杜而天『崑崙文化與不死觀念』(台湾・学生書房)一六六頁。

(8) 昊天なるものが、帝の概念とは別な天の概念であることについて、この論文の第三章の本文参照。

(9) 小島祐馬『古代支那研究』六三頁。

(10) 『淮南子』「天文訓」は渾天儀が作られてからの説であること(飯島忠夫・前掲書・三五頁)。

三 天と日とロゴス

古代中国にあっては、自然の天空の印象から来るひろがりのある天と、その中心部にある上帝とは来歴を異にした別の觀念であるが、天が天なる神あるいは天の意思あるものとしていわれる時代になって混同されて用いられてきたことも、また事実であった。天の象形文字は人が手足をひろげた正面の姿を描いた大の字から発し、この大の上に円い頂点を付けて描いたものが、金石文にみられる天であって、人が手をひらいて大の字になった頭のところに、より上位なるもののあることを強調したのである。この部分が後に横の一線となったもので、金石文では上位にある円形の個処に天の觀念のす

べてが象徴されている。人を意味する象形文字には、もう一つの表記があつて、人偏の示すように、人を側面からみて足をひらいたところを描いたものである。しかし天を意味するのは大の文字から作られたものであつて、このため大そのものが、すでに天の意味であるとする郭沫若の説がある。⁽¹⁾これが天の自然概念であつて、これとは別の思想系統として、上帝といわれるものが、天にある神的なものとして、別に構想されてきた。上帝はもともと帝なる觀念に上の字を付して天に昇つた帝であることを示した觀念で、これには祖先崇拜とかわりがあり、上帝は天に昇つた祖先であり、とくに始祖を意味するものと考えられている。⁽²⁾家父長制社会の形成されたあとに結晶してきた祖先崇拜はその始祖を祭るものであるから、上帝は帝なるものの始祖を意味するものと考えるのが正しいと考える。中国の金石文には天の文字をかなり私は見受けるが、論者によってはあまり用いられていないというけれども、そうではない。ただ、中国の思想史において天の思想が強調されるようになるのは周の時代からである。それは初期には自然の天空をいう視覚的な概念であつたにすぎない。

これに対して帝の觀念は全く別系統のものとして、深く祖先崇拜と結びついている。帝の文字そのものが本来は降神をする祖先神の憑依となるものを示しており、帝の文字の基礎となっているのは示の文字であるとされている。示が祖先をいうとされるのは祖先の靈の宿る位牌の原型だからである。位牌は形のあるものであるが、神が降りて来るときのよりましから形づくられたものであつた。こうしてみると、天のほうは自然の天空から作られた觀念で、祖先の靈とは関係がないのに、帝は祖先神

とかかわりがあるという区別があり、したがって天と帝とは別系統の觀念であつた。しかし、これは混同されて、後世においては天の意思あるものをいうときに、天とも帝ともいわれるようになってゐる。中国の古代君主にあつては血統主義ではなく、血統を異にするものが天子の位につくことがあるので、この君主の地位に正統性を与えるものが天であつた。天は世襲をただ正当化するものではないから、祖先神の觀念は關係のないものである。このことは古代の氏族制社会ということからいへば、中国の古代君主は氏族共同体の上に立つがゆえに、父子という親族の關係によつて、君主が世襲となるのではなく、氏族共同体において、その間の力あるものが君主の位につくのであつて、これが中国では天子とよばれている。それはひろい意味の同族の原理によるけれども、世襲ではない。したがつて天子の正統づけは世襲の原理以外の別の原理を必要とし、このため、天によつて正統性を受けるといふ必要が生じてくる。天は超氏族的な原理に立つており、また超血族的であるがゆえに、「凶天昊天」あるいは「昊天降凶」という言葉で、天が人の親の死を語るときに用いられている。天は、孝の対象である親にも凶をもたらすという意味でいわれている。昊天は祖先による血統主義とは対立する天の意思を示すとされており、血縁者の死をも肯定するのであつて、血統主義とは別の原理であつた。⁽⁴⁾祖先崇拜といわれるものは生ける孝の思想を死後の祖先に向けたものであるがゆえに、孝の思想の延長である祖先崇拜は一神教のキリスト教とも矛盾しないという解釈を中国に入つたキリスト教の宣教師は採用した。これがジェスイットの見解であつて、この見解に対しては、同じキリスト教宣教師の

間には異論はあった。フランチスカン・ドミニカン派らはこのような解釈をとらず、祖先崇拜をいう儒教思想はやはり、一個の宗教思想だとみたのであった。このような論争が生ずるのは、天なる神のイスラエル思想を背後にもつキリスト教宣教師にとっては、中国の天の思想を容認するけれども、祖先崇拜の要素をもつ上帝の思想には寛容であるわけにはいかないというのであった。⁽⁵⁾ゼエデルブローム『神信仰の生成』のなかで、中国には天と上帝の二系統の思想のあることを認めており、欧州における中国思想の研究には、このことが中心の問題とされてきたのであった。⁽⁶⁾

それでは、中国においては日神崇拜がなかったかといえ、少くとも、有史以後の中国思想史に登場する上帝の觀念は太陽とは関係のないものであり、また天の祭祀も結びつくものではなかった。しかし、ただゼエデルブロームは天の象形文字が大の字の頂点に円形の頭を大きく描いて、これを付しているため、天の觀念は太陽崇拜と結びついて発展したものという推定をしている。⁽⁷⁾殷の金石文の天の字をみると、この頭の部分に相對して、二匹の對の馬と一匹の牛を配したものがあって、その焦点が頭部の円形にあるから、日の祭りとして伝えられているものと無関係なようにも思われない。⁽⁸⁾それに、この二匹の犠牲を配したことは先に述べた月神にまつわる二女というのと同じ始原的な發想であり、祭儀であることを思わせる。しかし天の文字の全体を観察すれば天という字は上部の円だけでなく、それを包括したひろがりのある宇宙的なものを示そうとしていることを感じさせる。

問題は天の象形文字を、その上部の一点にみるか、それを支えている全体をみるかということにか

かってくる。象形文字は素朴な自然觀察から発したものであるから、上部の一点を重視すれば、太陽を意味する可能性があるが、太陽そのものの觀念としては、中国ではその移動する動態についての觀察が特徴となっており、始原の觀念はともかくとして、固定した一点として把握されなかった。太陽が竜の馬車に乗っているとみられたり、複数の太陽が一本の木から次々に離れてゆくとみたりする中国思想は太陽を静止したものとは考えなかったからである。

もっとも、中国では天の思想が展開していった段階においても、太陽崇拜の思想がなかったかといえ、そうではなく、周礼を復古した『礼記』のなかにも、天子が「天に報ひて日を主とする」(郊特牲篇)として郊の祭を記して「南郊に兆するは陽位に就くなり」「南嚮するは陽に答ふるの義なり」といって、天子が南面して日に向って祭祀することを述べている。これは自然の太陽崇仰のことであるにはちがいないが、日本神話が伝えるように日神と祖先神とを結びつける思想は形成されなかった。そして、天を尊ぶ場合でも「喪国の社は之を屋して天の陽を受けず」というときなどは、天は自然の天空のことであるにすぎず、日はそのなかの自然の太陽をいつているにすぎない。この中国の発想は、日神を最高神として、しかも王朝の祖先神であるとする日本流の思想系列とは別系統の思考方法に立つものであった。このような中国君主制国家の天の思想と、日本の体制神話が信奉する日の思想の差違については、私はすでに、それぞれ別個の論文において述べてきたことであるので、ここには触れることを略する⁽⁹⁾。しかし、いずれにしても太陽でなく、月が天の思想の起源であるとする説は中

国思想においては発達しなかった。

ひろがりのある天空の中の一点に神をみとめるときに、これを日とみたり、月とみる考え方は、中国思想としては定着せず、このような視覚的な概念に止ることなく、早くから科学的な思考に発展していった。したがって天における集中的な一点をいう意味の上帝は日でもなければ、月でもなかった。上帝は天文学のいう天頂 *vertex* という科学的な概念に結びつく可能性の方がつよく、天の頂点にある唯一者たる精霊という考え方になってくる。また一方において自然の天空を一つの秩序によって運行されるものと考えるように天文学的観察が進み、天のロゴスであり、一つ規範として天道の觀念に發展してゆく方向をとる。この二つの抽象的思考はかなり高度な中国哲学の展開を待って發展するものであった。このようにして追究していった場合に、この二様の天の觀念を貫いている原理はコスモスを意識した宇宙觀となつて、カオスのまま天体をみるという始原の人々の思考は、『楚辭』や『淮南子』のように、社会の底辺や辺境の思想として残存したにすぎない。

ただ、ここに無視できないのは帝の觀念を祖先神の要素をもつものとみた場合には、祖先神がその本質においては同質のものであつても、多神とならざるを得ないこととの關係如何ということである。祖先神の多ということも近代社会の個の意識がなかった時代であるから、血縁共同体を基体としたものであつて、祖先神の觀念そのもののなかに、ある秩序の意識があつて、無数なる混沌の多神となることはなかった。そのことを端的に示すのが、なお呪術的な占星術の思想で、なんらかの集団にはそ

れぞれ運命の星が天上にあると考えられ、政治社会の形成された後においても、王侯はそれぞれ星座のなかに、自分の運命の星をもつと考えられていたのである。だが、それにしても帝というものが祖先崇拜と結びつく場合には、昇天した祖先たちは星のように多く存在することになる可能性があった。帝の観念は祖先神と無関係なものではなかったが、中国においては、これが天に昇って上天の観念を形成する段階では、地上における帝王の国家秩序と同じように、これを反映して、一つのコスモロジーを形成し、カオス的な祖先神の多数を反映するままには止り得なかった。このことは天文学が世界においても、もつとも早く発達したと関連をもっている。そして、ここに、コスモスの自然規範であり、ロゴスであるものが自然哲学として形成されて、経学においては、これが倫理的な天道の思想に展開されていったのである。

天が一つのロゴスとして考えられて、自然哲学を發展させ、他方において天文学の科学觀察が発達したときに、これが地上の政治社会と結びつけられた場合、君主統治の上位には、これを規制する自然規範の概念構成を可能にし、それが中国特有の天の思想として、あたかも、西欧中世における自然法的な法 *ius* にあたる概念を發展させたのであった。十六世紀の君主思想においても、ジャン・ボードン J. Bodin が君主の絶対的な主権を主張し、いかなる制定法 *lex* によっても拘束されないものとしたが、その場合でも、その背後には根本法としての神の法としての *ius* の存在を前提としていたのであった。⁽¹⁰⁾ これを中国についてみれば、天の規範としていわれているものに比敵する。これが西欧

中世においては神権君授説の基礎であつた。しかるに、太陽の光りの圧倒的な威力を賞讃して、君主そのもののカリスマを認め、君主を神そのものにまで高める素朴な政治思想は君主神性説に他ならなかつた。これは君主が上位なる神によつて正統性を与えられる神権君授説とは別個の思想であつた。

この君主神性説は大和王朝および尚王朝を貫く共通の思想系統であつて、それは君主の上に天の規範をみとめる中国固有の政治思想とは異つており、君主絶対の思想であつて、中国のような王朝の変更をみとめる易姓革命の思想とは相容れなかつた。

沖繩においては太陽はテダ、テルカー、テルシノなどよばれて、それが政治支配者の絶対性を意味するための呼称となつたが、尚王朝が、これを独占したことは、大和王朝の日神信仰と同じ経路をたどつた。このことは中国のように、科学と哲学が形成されることなく、自然の観察が情緒的にしか処理されなかつた自然感情に立つからであつて、そのことは沖繩においては久しい間、島人の固有信仰と結びついて、日常生活のなかに支えられていた意識だったのである。そのことを端的に示すのは、沖繩において太陽を意味するテルシノ、テルカーという言葉であつて、これはテダと称ばれる場合よりも、より年代は始原のもののように思われる。それは太陽を素朴な自然観察において把え、照るもの、光るものとみることを意味し、島人の視覚的な概念ではあつたが、天文学的な観察とは関係がなかつた。テダとよばれる言葉も同様であつて、それは天道といわれる中国のように、天のコスモスを前提とする思想概念ではなかつたのである。

テダの語原について、これをわが国の中世文学の『大鏡』などにみられる天道の概念から由来したとする言語学的な解釈がある。しかし、このテンドウとかテントウという単語の称び名はテダという単語の発音に類似するという表見的な理由だけからいわれているもので、それが意味する言語思考の構造を捨象した推測であるにすぎぬ。それはただ、発音上の類似性をいうに終っている。その意味の発音だけの類似性によって、テダを中世文学の天道に由来するとし、わが国で童歌などにみえる「オテントウサマ」のテ、ト、ウとテダとを結びつけるのは、東洋の思想史的考察をぬきにした語呂合せの一種にすぎない。言語は言語体系や思考体系をぬきにしては考察し得ないもので、単語の類似は、無関係な地域にもみられることである。もし単語の類似性だけをいうならば、それこそ『海上の道』のいう地域的なつながりをもつ南方語のなかには、このテダに類似する太陽語の呼称は脈々とつながっており、それとの関連をみることの方が先決問題である。そのことのほうが中国の経学思想と不可分に展開されてきた日本の中世文学の天道との連鎖をいうよりは、はるかに血脈的なつながりを感じさせられるのである。

注

(1) 郭沫若『先秦学説述林』（重慶・東南出版社）三三頁。

(2) 小島祐馬・前掲書一三頁。帝が始祖、遠祖の意味であったことをのべ、示の文字は甲骨文では先公、先王の意味であったという。先に逝ける者のよりましというべきか。なお柳田国男は「先祖の話」のなか

で、祖先崇拜は始祖崇拜であることを、日本の例として説いている。

- (3) 帝は、もともと祭る作用をいったものであって、銅器銘においては祭る作用は、むしろ帝の字が用いられており、帝は帝ができてから後に作られた言葉であるとされている(平岡武夫『経書の成立』二二二頁)。

- (4) 天の摂理と人間界の事象を、このように割り切つて解釈するのは『孔氏伝』などの古い時代の見解であるが、平岡は「これがより理知的」な解釈として批評している(前掲書二〇一頁)。なお昊天は帝の思想とは全く別系統の天の思想としていわれている。『詩経』のいう「不弔昊天」は祖先の祭祀とは別のことをいっている。

- (5) 狩野直喜『支那学文藪』中の「支那研究に就て」四二九頁。

- (6) W. E. Soothill, *The Three Religions of China*, 1929, p. 119

- (7) 天が自然崇拜であり、帝が祖先崇拜のアニミズムであることはゼエデルブロームも認めているがこれが一つになっていったことを述べている。自然崇拜としての天の思想はマレットのいうアニマティズ系の思考と私は考える。中国学者として高名なシャバンヌ Ed. Chavannes も、この起源論としての二元説に立つて、祖先崇拜としての帝が社稷の祭祀から出発していることを説くものであったとみられる(ゼエデルブローム・三枝義夫訳『神信仰の生成』宗教の発端に関する研究・下巻 岩波文庫・二二頁以下)。しかし帝の思想の解明には、社稷信仰がいかにして、天へつながっていったかという点が問題となる。ここにシャーマニズムとの関係が問題となってくる。

- (8) 『平凡社書道全集』巻一の十三図、その後の天の象形文字としては頂点の円の部分を、中間のあいた四角としているものが多く、これは太陽の形を思わせるところがある。

- (9) 東洋における天の思想の展開については、私の「宇宙神話と君主権力の起源」(一)『法学志林』第二

十七卷、第三・四合併号、第七十三卷、第三・四合併号。日本国家の日神信仰については、私の「君主虚政と農耕祭祀」(一)(二)『法学志林』第七十五卷、第三・四合併号、第七十六卷第一号及び第七十六卷、第四号。(10) ボーダンの神の法のこと *Six Books of the Commonwealth* (tr. M. J. Tooley) p 67.

四 テダと天の宮

太陽を意味する沖縄の「テダ」という言葉は「照る」という動詞から出たもので、照るものという名詞となったという解釈はネフスキーにしても、柳田国男にしても、共通しているが、この言葉が南方語と脈絡をもち、ひろく太陽や光りという言葉と同一系統のものであることについては今日では異論のないことと考える。台湾の高山族のなかの一部族であるアミ族は太陽を *tsidar* といひ、これがマレー語の *sinar* と同一系統のものであることは台北大学にあった小川尚義の説くところで、インドネシア語でも、メラネシア語でも、これは光とか光るといふ意味で用いられており、それが光るものという物体となったとき太陽を意味すると安藤正次は「登陀流・知陀流考」で明らかにしている。このことからして、『古事記』上巻の大国主神の国譲りの個処にみえている天神の御子の天津日継を知食す皇居について「登陀流 天之御巢」と記していることや、同書中巻応神帝の作歌が引用されているなかに「毛毛知陀流夜邇波」とあるのも家庭を修飾する言葉としていわれているものであるが、「光

る、輝く」と解して支障はないと安藤はいう。⁽²⁾ また『延喜式』第八祝詞には「天日血垂飛鳥^{チダル}」とあるのも、漢文体の文章のなかに、このような仮名書きのまま歌謡などが記載されている場合には、『古事記』編纂の当時においても、すでに廃語となっていたために、いくらか意味不詳でわずかに伝承されていたものとみられている。

安藤は宮良当壮『南島語彙第一』によって、太陽を意味する琉球列島の言葉がティーダ、ティダ、ティラ、ティーラ、テダと挙げられているのは同一系統のものであらうとしながらも、ただ琉球語の *tiida* が古い形のままであるかどうかは断定しえないとしている。⁽³⁾ 言語学上の究明はともかくとして、これらが広くいつて共通した語系のものであることは認められることであり、とくに仲原善忠が久米島において太陽をいう言葉がテダのみならず、テルシノ、テルカーであったとしており、『おもろ』(二十一卷一四五七)にも「テルカワ」「テルシノ」と対句で用いられているので、一層、マレー語の光るものを意味するシナルなどと同系のものであることを思わせる。光る、照るという動詞が光体の原型になるものとして太陽をいう言葉に集約されてゆくことは極めて自然であらう。ここでは言語学の詮索をするものではないので、これ以上は触れないが、光るもの、照るものという意識の結晶は、始原の社会においては天空についていう場合には太陽のことであって、天空そのもの、及びそれから形成された思想観念としての天をいう言葉ではありえない。

沖縄において天空をいう言葉はそれとは系統を異にする天^{オン}という漢語の音としていわれる言葉があ

るだけで、これは中国語の *chên*、対岸の福建語の *chên* にあたるもので、大陸からの移入語である。したがって、自然観察の言葉から、さらに天の觀念が形成されたのは外来の知識によって触発されたものと思われる。この点、本居宣長は『古事記伝』において、日本の古語にはソラという觀念はあったが、天という觀念はなかったといっていることを思い起させる。天というのは、たんに雲のある青空をいうだけでなく、なんらかのコスモロジーを伴う高度な思想的觀念であることは否定できない。⁽⁵⁾

日本には、天について、「あま」とか、「あめ」の読みがあてられているが、沖縄でいう「あま」も「あめ」も天の概念とは関係がない。国語の「あめ」とか「あま」という言葉について、柳田国男は「あま」は海で、「あめ」は天という方向で理解しようとしている。⁽⁶⁾ 国語の「あま」、「あめ」が天を意味するのと近似的な言葉として用いられていることは知られている通りである。これに對して、沖縄では「あま」は海、「あめ」は雨という意味で使われているだけで天とか天空を意味する言葉ではない。

伊波普猷の「あまみや考」は沖縄本島の北部、とくに西北諸島に多く保存されている南島の高天原ともいふべき「あまみや」を冠する嶽名や神名や神女の称号などの分布の南漸について考察したものであるが、これは『混効驗集』に「あまみやから」とは「むかしよりと云心」とあるように、沖縄の民の源流といふべき海部の民の移動原流を逐ったものであって、天上の思想を語っているものではない。この論文は伊波としても晩年の整理された分析を示しているとはいえず、どちらかといえば、沖縄研究の開拓期の試論であるが、ここで取扱われている「あまみや」は、古き時代に「アマミキヨが大

和（あまみや）から、この島に渡来した」という想定に立って海部の民の南下を大へん文学的に語ったものであった。これに対して久米島の神歌を伝えた『仲里旧記』において「天の宮」とあるのは沖縄ではあまのみやとか、あめのみやとは読まれることはなく、天は中国渡来の発音のまま、てんとよばれており、その反面、この天の用法は尚王朝下の「おもろ」には、ほとんどみかけない。これは、久米島における「天の宮」の思想がすでに中国流の民間信仰の影響を後来的に受けているもので、天といわれるものは、この離島の固有思想としてあったものではないためであろう。『仲里旧記』は一七一三年に首里王府が『琉球国由来記』を編集したとき、久米島・仲里間切役場が蒐集した原資料であって、この旧記については、伊波は「琉球古代の祭祀の模様の、第一尚氏の勃興とともに所謂東方地に道教の色彩を匂はせた、首里親国色で塗りつぶされた」と評しているように、火の神の信仰を鮮かに伝えているものであった。この火の神信仰が、第一尚氏の時代から、固有信仰における女神に加えて、男神を配したのは道教的な思想の影響だという見方であった。

このような中国思想との接合が行われたのは、対岸の福建から渡来した人々の先づ、足場となった久米島のことであって、ここには渡来の中国思想が加えられたのであった。そのことが天の觀念に集約的に現われている。そのことを裏付けるかのように久米島の神歌が天の宮を語っているときでも、同時に、それとは並行して「あまみや」を語っており、たとえば、「あまみや、あろやに、しねりや、あろやに、いしたうね、あまのきみがなし」にはじまる神歌が、固有信仰の「あまみや」「しねり

や」について語りながら、同時に、すぐ、ひきつづいて「でこのきみがなしと、えりぢよ、ところゑ、あわせぬしよわちへ、天のみや雨のみやの」といって、「あまみや」と「天のみや」という別個の系統の觀念が並列されている。⁽⁷⁾前者は「しねりや」の対句に用いられた「あまみきよ」「しねりきよ」系統の觀念であり、「天のみや」は「雨のみや」の対句とされて雨乞いの対象となる天上の神との關係をいうもので、別系統の信仰であつた。前者は根の国信仰とつらなる地表における來訪神の思想であり、後者は天空と地上の縦の信仰系列であると知られている。これについては、多くの人々が近年は述べているところであるが、そのことは早くから伊波の識別するところであつた。⁽⁸⁾

いま、ここに根の国の思想については本題となることではないので、省略し、この天と地の上下關係の信仰のなかで、この島々に外来なるものと、固有のものとを明確に識別しておきたいと思う。

『旧記』は、太陽について「てだ」とよぶ場合でも「天のてだ」と詠つて、天とて、だ、と同一の觀念であるとはしていない。中国において天と日とは別個の概念であることについて、これまで私は機会あるごとに述べてきたことであつて、このことは『おもろ』における場合よりも、一層、明確にされている。沖繩の固有信仰には日神信仰はあつても、天の信仰は、中国におけるように、判っきりと構想されなかつた。しかし、王府のあつた首都那覇の文化状況としては、尚王朝が中国との政治交流を行つたがゆゑに、自然に、思想の交流、接合が行われているけれども、久米島においては、まだ、この二つの要素がはっきりと區別されている段階の記録がのこされている。それを示すのは中国の天の

觀念を受け容れた『仲里旧記』では、天の觀念とは別に固有の太陽の名称として「てだ」を語り、この二つを結びつけたときは、「天のてだ」「天に照るてろかは」といつていることである。太陽は天ではなく、天にあって照るものであるとしていつていることは、このことを物語っている。この表現は、王府の編集した『おもろ』にはあまり、みないもので、後期の第十二「いろいろのあすびおもろ御さうし」に「天のてだ崇べて」(十二巻六五九)とあるくらいのものである。中国思想として渡来した天の觀念と固有日神信仰を示すで、だの觀念とを結びつけたのは、いかにも久米人の渡来者たちの知識によったものであることを感じさせる。天とて、だとの接合が一種の思想習合の論理の上に語られているものであることを思うとき、意外にも、大和神話における天照大神の觀念も、たんなる固有な觀念ではなく、この種の日本の固有思想と中国思想の接合であつたのではないかという根本觀念について反省させられるものを感じさせられる。宣長がいう日本の固有觀念には欠けているとされている天との結びつきにおいて、日神を表現したときに、天を照らすとされている天の思想と大神たる日神との接合があつて、渡来者の知識を反映するものでなかったかと思わせるものがある。『記紀』が渡来の知識人によって編集され、漢文体を以って作製されて、大陸文化との関係において日本の国際的な地位を高めようとしたものであることからいつて「天照大神」の觀念は、固有信仰の表現だけによつて日神を語っているものではなかつたのではないかと、気付くのである。私は、さきに、天照大神が太陽信仰の対象となる日神をいうのであるとすれば、天皇の祖先神とされている母権制下の最高巫女は、本来は天照

大神とよばれたのではなく、大日靈貴オホニルメノミコとよばれる女性であつたと記した。「天照大神」の觀念は、正

に、この久米島の渡来の知識人が語ることにまつた天と日の接合である「天に照るて、ろかは」のことに他ならず、この觀念そのものが、太陽を意味する固有思想の表現ではなく、多分に中国流の天の思想との接合によって構成されているものに他ならないことを感ずるのである。宣長の示唆によって天は、日本および沖繩の島人の固有の思想ではないとすれば、少くとも、沖繩において自然の天はなると呼ばれていたのであろうか。

この島の固有の觀念として天空を意味するのは、「おぼつかぐら」という言葉に關係があるらしいく、「おぼつ」は『混効驗集』によると天上のことをいうとされている。この尚王府の公式辞典では、すでに王室儀礼が形成されて後のことであるから、おぼつを自然の空といわず、天上という儀典的な表現を用いているように思われる。また別に、『おもろ』の原注にはおほつは「空也」とあると伝えられ、外間守善は「かぐら」は神くら、すなわち神の座であるといっている。⁽¹⁰⁾これは高天原にもあたる天空の神のあるところをいったものとみられる。この「空也」という注解が示すように虚空をいう自然概念が宗教的な思想に結びついたものである以上、天空神の在り場をいったものとなるが、ただ『おもろ』などでは、はっきりとした天空神の思想を表現するまでに至っていないように思われる。しかし、いかにも、天空神の形成の過程を示すものがあるだけに、興味をいだかせるものがある。ここにいう「おぼつ」が空であるとしても、虚空の全体をいうだけではなく、「かぐら」が神座を意味す

る以上は、虚空のなかに、神境をみとめて、「おぼつかぐら」といつているのであるから、そこには天空神の存在する領域を示していることになる。

したがって「おぼつかぐら」は本原的には地上から区別される限らない天空であるが、ただ視覚的なそれだけをいつているものではなく、その奥にあるものへの意識であることがうかがわれる。⁽¹¹⁾ それを示すとみられるのは『仲里旧記』に所載する「宇根真謝作物の為浜下之時宇根祝女火之神前御たかべ言」のなかの文言で、これは仲原善忠によって、仮名書きで伝えられているが、これを伊波普猷が漢字をあてて解釈し直してあるものをみると、沖縄方言を識らぬ私などにも、その意味が一そう鮮明にされてくる。そこには「おぼつ・かぐら(天つ国)に在^{イマ}ふれば、火の妣^{ハハ}、火の大爺^{オホジ}、と名付授けめしやい(と命名^{ナヅ}け給ふし)、中空^{ナカバイ}・道中^{チナカ}に在^{イマ}ふれば、飛びやい・舞^{マイ}やいの司、と名付授けめしやい、天の宮・雨の宮に在^{イマ}ふれば、大日神^{テダ}、世の日神(「大てだ」の同義語で、天つ国の王の義。「世のぬし」と比較せよ)がなしと、とご多(御言)多りぢよ(御顔)合せ召しやうろ」といつており、これによると、天の奥なるおぼつ、かぐらには火の祖神があり、中空の青空には、これを媒介する神女たる司⁽¹²⁾があり、また一方、天の中の宮殿であり、しかも降雨の根源の特定の場合には神が在るというのであって、ここに登場する日神のことは、さきに触れたように、固有信仰の日神を後に接合させたもので、このことは、いまこの神歌の解釈からは捨象してみておきたい。日神と火の神とが、いかなる関係をもって考えられているかは、神話学の中心の問題として、世界的に考察されていることであるが、それはここの主題

からは外れることである。しかし、伊波が注目したように、地上の火の祭祀と天の祭祀とが結びつけられて、そこに火の妣と火の爺が昇天するというのは、妣とか爺という觀念が中国的なものではあるが、伊波はその昇天するという動きを中国思想としてみるのであれば、私には、そう思われない。天からの神の降下と祖靈の昇天との信仰が結びついているのは久米島の神歌の共通した思想であって「まなかから、ましたから」という表現によって示される天の神と人間社会との交流が上下の關係で連鎖されることになっているのは、むしろ固有信仰であることを思わせる。その基礎型となっているのはクバの木をよりましとして天につながる沖縄の民間信仰であって、神聖な森に神が降下するといふのは、これが昇天することをも前提としており、この上下運動はシャーマニズムの基本的な信仰である。クライナーは加計呂麻島で採集された原資料のなかから、神山といわれるものが「オボツカラ、つまり天から降りてくる神のよりどころである」と、そのことを語っており、『おもろ』⁽¹³⁾にも「赤口が依い憑ぎ、おぼつ嶽、鳴響^トで」(三卷一〇八)として、ここでも火の神がおぼつ嶽と名付けられる祭場に靈威をもたらしことを語っているが、天とかかわりのあるためにその嶽がおぼつ嶽とよばれているものであった。神山がそうであるように、嶽は祖先の墓のある神聖な場であって、ここを地表の抛り処として、天空の自然信仰と祖靈信仰が結びつくのは、むしろ、日本から南西諸島に及ぶ祖靈信仰の基本的な思想である。それは中国にも、始原の状態には、あったもので、そのことは中国の天空の思想である天と、もう一つ別系統の祖靈思想があつて、この二つが結びつけられたことを先に述べたが、

それこそが、むしろ基本的なシャーマニズム一般の感覚であった。祖霊が天にのぼって子孫をながめているというのは、本居宣長も柳田国男も語っている日本の固有思想でもあった。ただ、久米島の神歌は天なる神が、ただ青空である天空にあるというだけでなく、天の宮なるものを述べて、その中に在るといつているのであるが、これほど判っきりした天上宮殿の構想を述べているのは、中国思想にみられるものであった。それが神歌のなかに組み込まれているのは、久米島に移入されていた中国渡来の人々の知識によるものではなかったかと推測させるものがある。しかし、そのことですらも、さらに考究すれば、この離島の固有信仰そのもののなかに、天の宮の想定を可能にするだけの思想の素地がなかったかどうかは問題になるのであって、それは昇天する祖霊と、これが天にあって必要があれば再び降下してくる神として、その流通関係が「おぼつかぐら」という神の天上の棲み家を頭において信仰されていたのではなかったかということである。

注

(1) アミ族の移動について『馬淵東一著作集』第二巻・四〇七頁以下。馬淵は阿里山ツオウ族の一部が北方に分離していった口碑と八重山の来訪神マユンガナシ、マヤーカンの神々と結びつけることについて厳しく批評をしている(同書 四八八頁)。

(2) 橘守部『山彦冊子』巻二(全集第八)は「登陀流」「血垂」を搏木垂チゼオリのつまったもので、家屋の搏風チゼオリの垂下った下に炊烟を出すために開けておく窓、俗にいう烟出しのことだとしているが、これは「高天原に千木高知り」という話が千木そのもの高く出ていることをいっていることにあたるのではないかと安藤

はいう(『国語学論考Ⅲ』『安藤正次著作集』三七九頁)。橘は宣長が『古事記伝』において「登陀流天之御巢」というのは、竈の上の炊煙の立ちのぼるところとしてゐるのに、拠つたものである。

- (3) インドネシア語系で *gnaar* が太陽を意味するようになってゐるのは、琉球のテダ、台湾の高山族のアイタラのチダル、チダラ、他の部族でも水社の *tilad* サイセツト社の *hachilar* などがあると、台北大学にあった安藤正次は述べている(『国語学論考Ⅲ』『安藤正次著作集』三九五頁)。日でなく、天が、久米島にみられるように中国音の *tien* であることは本文中に述べたが、未開段階では、日の言葉はあつても、天の觀念が形成されるのは、知識の發達してからのことであると考ええる。

- (4) 『仲原善忠選集』中巻一六八頁。以下「おもしろ」の番号は『おもしろさうし』(日本思想大系一八卷)の外間守善解説本による。

- (5) 本居宣長は天の觀念が日本の固有觀念にはないというが、古文辞学的な思考からは天神というものであつて否定できないのではなからうか。

- (6) 「天を根源とすることは言わば理論であつて、道路もなく、方角も定かならず、まぼろしの拠りどころというものが無い」(『海上の道』)と柳田は天空のことを語つて、ただ確かなことは、海をアマといつたことに求めようとしている。しかし、この混沌たるものに「おぼつかぐら」があるのではないか。

- (7) 伊波は火の妣、火の太爺が天の宮に参内して、大日神に謁見することにした此の「おたかべ」が昇天のことを付加したのは、道教思想が加わつたことだとみる(全集第五卷五三三頁)。

- (8) ニライ・カナイと根の国の思想系統と海からの来訪神とオボツ・カグラの天空からの来訪神の分類について伊藤幹治「神話、儀礼の諸相からみた世界観」(『沖繩の民族学的研究』所載)。

- (9) 中村哲「君主虚政と農耕祭祀」(『法学志林』第七十六卷一号)。

- (10) 外間守善『おもしろ語辞書』六〇頁。

(11) 『伊波普猷全集』第五卷・五三二頁。雨乞の祝詞のなかには「井口神がなし、井はな神がなし、天の宮に押上がて、雨の宮におしあがて、雨下ちへ給ふれ」とあって、蛇体の水神が天の宮にのぼるとしている。これに比敵する長文の祝詞は『琉球国由来記』と『女官御双紙』にほぼ同文のものがでている。伊平屋島のミセセルでは「天ちくに、雨ちくに、なかりやい」と天のことにたづさわる天筑というものに取次いでほしいといい、「おぼつ通せ、かぐら通せ」といって天なる特定された対象物をいつているのをみる（『前掲書三七八頁。『仲原善忠選集』下巻、二〇八頁）。なお、雨乞いに太陽神が結びついた例をみることもできるが、これは雨乞祭儀に、後から、加わったものであらう。

(12) この祝詞では、さらに「中空飛上がらち、雲井舞上がらち」といって（『伊波全集』第五卷・五三二頁）、天と中空とは区別されている。中国説話においても、請雨に際して、天帝に対し媒介の役をつとめる竜神は中空であり、雲の間にあり、天はその奥にある。

(13) 佐谷一彦、クライナー・ヨーゼフ『南西諸島の神観念』一八頁。

五 天上神座と尚王朝の祭儀

天なる神と祖霊との関係については、中国においても考えさせられる問題点がある。それを示すのは帝という觀念の発生についてである。呉大猷の『字説』のいうところによると帝を意味する甲骨文のつくりが▽形となっているために、滯へたがとれて熟した果実が落ちる形であるとしている。このことによつて帝はもと草木の出生をいうものであるとする解釈がある。また王国維は『觀堂集林』におい

て帝の字の全貌を花萼を象形したものととして、種を生み出す果実の形とみているが、これらの思考には、帝なる祖先崇拝の観念とものの再生・循環の論理を語ろうとしていることは共通している。小島祐馬は呉の解釈する「即艸木之所_二由生_一」という帝についての解釈を支持しているが、これが人間の世界に適用された場合には祖先の出拠をいうことになり、天なる帝の観念自身が祖先崇拝に結びついてくることを語っている。おぼつ、かぐらが天の神座をいい、天の宮とも全く関係のないものでないとすれば、かえって中国において天の思想の一つの起源である帝の観念自身をも解く鍵になるのではないかと考えさせられる。

久米島神歌の天の宮の観念形成が中国思想の影響であるとする、それは他ならぬ上帝の在所を天の星座のなかの宮殿にありとする道教的な思想に関連があることになる。伊波は、そのことを感じていたのではなかったかと思わせるところがある。『琉球神道記』の思想のなかには、中国思想も南西諸島のそれも、また日本神道についても、その根が一つであるという神仏儒根元一体論があつて、それが神仏習合の論理となつていてるのを感じさせられる。この著者の袋中上人は琉球神話に中国の天帝を接合させた一人の思想家であつた。

明初に対岸の福建から渡来した人々によって久米村が作られたのは、兵乱を避けて、大量の流民が台湾に入った時期であつた。⁽²⁾『歴代宝案』所収の書簡には尚巴志の大臣懷機から、道教の本山である天師府あての一文がみられる。そのなかでは、国王みずからが「いまだ天恩を享けず」と、中国道教の

仁慈を乞うているところがある。また、ここでは中国向けの表現であるにはちがいないが、上天を語って、その加護を乞う公文が作られている。⁽³⁾尚第一王朝の時代はしきりに中国の天の思想をうけ容れている時代であるが、その場合でも、表現を中国向けにしているが、その思想内容は固有のものをまもっている。この点は、尚第二王朝となつてからは、はっきりしており、中国流の天の観念は『おもしろ』に現われた固有信仰の表現としては意識的に消去されているのに気づく。

この天の文字がのこされているのは、さきに触れた久米島の神歌においてであつた。そして、そこにいわれている天の宮は、中国流の占星術のいう星座のなかの『史記』天官書のいう紫微宮などの構想が全くなかつたとはいえないように思われるところがある。⁽⁴⁾しかしそれ以上にわたつてこの神歌は正面から星座を語ることもなければ、占星思想の痕跡もない。天に宮があるという思想が、中国思想の影響でないとした場合には、「おぼつかぐら」の固有思想のなかに、宮という観念を受け容れるものがあつたという以外には考えられない。おぼつかぐらを上空の神座とみるからには、神座にあたる場の観念は、別の言葉をもつてすれば、宮の観念に代置しうるものであつたように思われる。それだけに、『仲里旧記』に採集された神歌にはあるが、尚王朝の公式な宮廷祭祀を前提とした『おもろ』のなかには、ほとんどみられない天の宮の観念はそのような表現を貸りることはなかつた。それは「おぼつかぐら」の固有観念を用いることによって、済むと考えられていたことの証明であるように思われる。さきに触れた尚巴志の天師府にあてた奉書は、政治的な公文書ではなく、宗教的なものであるには

ちがないが、そのなかで、とくに、注目されるのは、上天という天空を語るけれども、それ以上、道教的な天帝の思想には触れず、かえって「上蒼の庇佑を奉承して国土清平なり」といつていることである。それはあくまで蒼き空を語って、中国流の天帝の思想に触れようとしていないように思われるところがある。⁽⁵⁾「おぼつかぐら」の意味する天についての觀念を固有のものとして信仰しているために、道教的思想の上帝の思想にわずらわされることを、婉曲に避けているようにみられるし、また同時に「おぼつかぐら」という天空の觀念を固有思想として持つために蒼天や上蒼という用語に親近性をもっていることを示しているように思われる。

『中山世鑑』の創世神話が「曩昔、天城ニ阿摩美久ト云神御座シケリ、天帝是ヲ召レ、宣ケルハ、此下ニ、神ノ可住靈処有リ。去レドモ、未ダ島ト不成事コソ、クヤシケレ、爾降リテ、島ヲ可_レ作トゾ、下知シ給ケル」として、はじめて正史を綴ったときに、天帝の思想を挿入させているが、これは中国思想を修辭的に借りて表現したもので、固有思想とは関係ないものである。この創世神話の原型になっているのは『おもろ』にみられる「むかし、はぢまりや、てたこ大ぬしや、きよらや、てりよわれせのみ、はぢまりに」にはじまる神話を意識して加工したものであった。この「おもろ」にみられる最高神は「てたこ、大ぬし」であって、日神であり、中国流の天帝ではなかった。しかるに、『中山世鑑』は天帝を語って天城に坐すアマミクという神をして、国造りを命じたという筋となっている。ここにいう天城は天上の城であって、天なる宮殿というものであるから、正に天の宮を語っているも

のに他ならない。それは固有信仰においては、「おぼつかぐら」なる天空の神座にあたり、そこにいる神が地上に降下したという神話である。ここでは中国の観念を貸りてはいるが、天空に神の棲む境界があるということは、「おぼつかぐら」の思想を中国流に解釈して、表現したものにすぎないことが判る。中国の道教思想においては天帝なるものは、このような天上宮殿の中心に住むとされているのであるが、この天帝が天上に住むとしたのでは、固有信仰とはあまりかけ離れて、中国流の神が最高神であるということになるために、「あまみく」という名の本来は海神であるものをもち来ったのであった。その名称のあまが日本流にいつて天と似通っているために、これを天城に居住するものとしたのであった。沖縄の支配者は宮殿にあったのではなく、正に城に居住していたものであった。中国流の眼からみれば、ここにいう「あまみく」は天帝の存在とは重複してくる。このような抽象的な天とか天帝といわれる思想は沖縄の固有思想には欠けており、最高神は『おもろ』のいうように「てたこ、大ぬし」という日神たる大神に他ならないものであった。この天城といわれるものは久米島の神歌がいう天の宮にあたるものについての首里王府流の表現であり、その思想としては「おぼつかぐら」の構想を別の表現で語ったものに他ならなかった。私は、この意味において『中山世鑑』に記されている「天城」という概念が形を変えた「おぼつかぐら」の思想に他ならないことを感ずるのであり、その城という表現が正に中国の都市国家の城市とは違った山上の山城をおもわせる支配者の住居であることを思わせる。

『日本書紀』のような官製の正史は当時の大陸に対する国際関係を考慮して書かれたもので、大和王朝も一人前の国家であり、由緒があることを示したものに他ならなかった。『中山世鑑』の編集も、また同様の意味で対外関係が政治的に意図されていたのである。このためこの歴史記述はつとめて中国の歴史観に合わせて書かれており、『おもろ』のような固有信仰を伝えているものには、ほとんど現われて来ない天の観念が、ここでは正面から表現されている。このことは知識を中国文化に求めようとした尚政権には顕著に現われているが、王室の儀典には、大和王朝がそうであったように、著しく中国文事の表現を借りている。政治の次元では、公式行事が天の思想表現を借りていたため、政争がたえず、武力衝突も多く、王権の変革が五回にわたって行われた初期の政治社会では、当然に、中国特有の易姓革命の思想を流用する必要があったと思う。伊波は琉球国家を易姓革命の国であるとして表現しているところがあるが、それは一面の真実を把握⁽⁶⁾えている。しかし、中国流の易姓革命の思想構造は日神信仰をかかげた島国にはそのまま適用されるようなものではなかったところに問題があった。その論点となるのは琉球国家の政治理念を示すものといえる王室の即位儀典における天なる表現の取り扱いである。

中国の易姓革命論は帝王の上に天の自然規範ともいうべき、ルールを認めて、これに合致しない帝王は退いて、中国大陆全土の多くの封建君主の中から、新しい帝王が選ばれることになる。しかし、沖縄においては蒼天とよばれる視覚上の青空が「おぼつかぐら」といわれる程度であるにすぎず、自

然規範としての天の概念は形成されなかった。したがって、王朝の転変を自然規範としての天の意志に合致するといつて正当化することができない。そこで語られているのは、尚第二王朝に変革された段階になって、君主制の体制祭儀には、即位式においては天神、キミテズリなるものが出現して、慶賀し、あわせて国王に聖名が与えられるという形をとったことである。⁽⁷⁾キミテズリは天神そのもののことだとされており、きみは通常は、巫女の敬語で、テズリは即位を奉賀して手をすり合せる状態についていったものに他ならなかった。

尚円王は革命をもって第一尚氏の王朝をたおしたが、『中山世鑑』は彼の王位継承を明国に対しては、血統に属してないにかかわらず、世襲とみせかけ「成化六年（一四七〇）庚寅、尚円公ヲ、尚徳ノ世子トシテ、大明へ請襲封ノ使者」を派遣したと記されている。襲封であると擬制して報告し、他方において固有信仰の伝統的祭儀としては「守護ノ神出現有テ、名ヲバ、金丸アンデヲスエ末統ノ王ニセイト、トゾ付給」とあり、守護神なる天なる神の意思によつたものとして、その正統性を認めた形をとっている。明国との関係において世襲の擬制をとつたことは新王朝それ自身の正統性を、この当時はなお、明国による冊封によって確認するという国際環境であつたためと思われる。しかし、その一方では、王朝の正統性をみずからの力によって確認するという独立意識があつたから、その形をキミテズリなる神女の慶賀によつて天神の意思表示とする方式を打ち出したのであつた。⁽⁸⁾「成化九年癸巳、三月九日、天神キミテズリ出現有テ、尚円公ノ慶賀ヲゾ、シ給ケル」とある。天の思想が自然

的な規範として展開されるに至らなかったから、王朝の更迭の正統性を天の規範にもとめることはできず、また、そのような構想をもつ考えもなかった。専制君主なるがゆえに、国王の上に、上位の自然規範のあることも、天意をもみとめないがゆえに、キミテズリなる巫女によって祝福をうけるという事実行為を行ったもののように思われる。

『中山世鑑』には「キミテズリト申スハ天神也、国主世継ノ後、一代ニ一度、出現有テ、国王万才ノ寿ヲ、シ給神也。二七日ノ託遊ナリ、ヲモリハ其時ノ託宣也」⁽⁹⁾とあって、新作のオモロはこの際に詠われたものであることを記している。しかし、この『中山世鑑』は向象賢と称した羽地朝秀の執政の時代に作られたもので、一七世紀の半ばのこととされている。したがって即位式の「おもろ」として伝えられているものが作製された後に作られた史書であったことになる。それは「おもろ」が作られてからの後に付した解釈であったとしても、キミテズリ君手摩なるものが詠われているものもあるけれども、それが天神であるかのようにみられるところはあまりない。即位式のことを詠ったものとして、最古のものともみられるのは尚第二王朝の六代にあたる尚永王のそれを祝ったものであるが、そのなかに君手摩が現われてくるけれども、これは天神どころか、国王の即位を祝うために奉仕している巫女の名のように思われる。「てずり」という言葉が手をすり合せて拝むことをいうとされているだけに、このような行為は天の最高神であるものの仕草とは考えられない。したがって、これを天神といっても、天神の意思を伝える巫女であり、天神の憑依したものであるものという意味なのであろう。

また、「おもろ」のなかには、キミテズリのことであって、しかも「おぼつかぐら」にかかわりのある名称の嶽のことがうたわれているものがある。これはキミテズリと天神との関係をみるために一つの手懸りとなる。「年八年 成るぎやめ おぼつ嶽 おきやつめ 吉日八年 成るぎやめ 神座嶽 おきやつめ 按司添^{オシ}いが 御言 君手摩り 間遠さ」とあって、おぼつ嶽、神座嶽^{カヅラ}という地上の嶽に、「おぼつかぐら」の名称が付せられ、「おぼつかぐら」なる天上から降神する嶽の名が付せられている。ここでは按司添といわれる国王の発言があつて、しかるのちに、「君手摩り 間遠さ」として、キミテズリなるものが待望されている。それは天なる神が先行して、次に国王の行為があるのではなく、その逆であつて、最高なる神の行為をのべたもののようにには思われない。のみならず、この「おもろ」は聞得大君なる国王の姉妹神については、冠頭に「聞得大君ぎや 末選び遣り、降りわちへ」という句をおき、一見すると聞得大君の方が上位にあつて、キミテズリは付随的に詠われているにすぎないようにみえる。また後の七代の尚寧王の即位式の「おもろ」にも、同じように「聞得大君ぎやさしふ 降り直ちへ」とあり、この最高巫女の別名とされている。「鳴響^{トゴ}む精高子が むつき 降り榮^{フサ}て」とあつて、しかるのちに、「君手摩間遠さ 見物遊び間遠さ」という言葉がつづいている。これは「君手摩の百果報^{モセガホクポ}事」という巫女による即位式のあることを待ちこがれている「おもろ」とみられる。したがって、私には即位式の際の神遊びの祭事の一つをいっているにすぎず、天なる神が降神して、国王に王位継承の正統性をあたえる意味内容をもつようには思われない。大和王朝においても、

天皇の即位の祭儀である大嘗祭の一連の行事のなかに巫女たちの神遊びを意味する「よめいすぎ」という密儀がある。これは古来、祝詞の解釈においても難解とされているものであるが、これはキミテズリにあたる八人の巫女の神舞であると私は考えている。⁽¹⁰⁾

祭儀としてはキミテズリなる巫女などの神遊びの行事があったのであろう。それも、あまり身分の高い巫女とは思われないが、これに、強いて天の神の憑依するものとして形を整えたのであろうが、即位式のおもろは共通して聞得大君を国王のおなり神として最高の巫女としており、実際には聞得大君による祭事が最高のもので、これに天なる神を結びつけなかったために、どちらかといえば身分の低いとみられるキミテズリなる巫女を天なる神の憑依としたものとみたので、しいていえば、天の使者の役割をもつものであったにちがいない。そう考えると、「おもろ」にある前書きも、後世になつて付加されたものであったと思われる。『中山世鑑』では、一世一代の即位の儀式となっているが、六代尚永王については三回に及ぶキミテズリの百果報事のことが伝えられているし、その他の場合をみてもただ一回のことではない。この注記自身が『中山世鑑』に合せて書き加えられたものにちがはなく、いずれにしても、「おもろ」の文言からみて、『中山世鑑』が創作した天帝の出現に合わせて、すでにあった巫女たちの神遊びの行事に、天なる神の降神の意味を強調したものであろう。ただ羽地朝秀の史観としては、王位の正統性を天神が与えるものとしたことは否定できないことであつて、それはあくまで羽地の思想にすぎず、尚王朝が天神によって正統性を与えられるという祭儀を行つてい

たようにはみられない。しかし、もし、そこに天からの降神による王位の承認というなんらかの行為があったとしたならば、それは、本来は聞得大君の果たした役割であることが、「おもろ」の文意から推察せられる。しかし、そのことでは充分でないと羽地は考えたがゆえに、作為してキミテズリなる巫女を天神の変身であるが如くに書き加えたものではなかったか。それにしても、この種の発想の根底にあるのは、「おぼつ嶽」「かぐら嶽」の言葉が示すように、さきにクライナーが加計呂間島で採集したような「おぼつかぐら」の天なる神の伝承があったためである。天上の神が嶽に降神するという思想があるがゆえに、おぼつ嶽、かぐら嶽の名称がのこされているのであるが、そこにあるのは「おぼつかぐら」信仰が、この島国に古くから在ったことを意味する。沖繩における政治祭祀は国王の絶対性を誇示するためにも、国王自身をテダとして日神とする論理に立っている。著しく政治的な尚王朝の日神祭祀が強調されることになって、この島国に脈々としてあったと思われる「おぼつかぐら」の天空崇仰を背後におおいかくしてしまったように思われる。

「キミテズリの百果報事」を伝えると注記されている即位式の「おもろ」においても、天の神は語られていないが、火の神の別名であるとされている「赤口」のことは触れられている。『中山世鑑』の筆者はキミテズリが憑依する天の神なるものは中国流の天帝と考えたのであろうから、それは日神ではなかったことになる。これに対して、天から降って祖先の墓場のある嶽に来訪するものは、日神ではなく、「おぼつかぐら」といっても、祖先神の要素をもっているはずであった。いずれにしても、

この島国においては自然感情としての天空崇仰はあるが、それがいかなる意味の神であり、いかなる意味において最高神であるかについて、充分な思考の追究はなされなかったであつた。

注

(1) 小島祐馬『古代支那研究』一〇頁。

(2) 中村哲「分類械闘」(金関丈夫博士古稀記念委員会編『日本民族と南方文化』所載)。

(3) 東恩納寛惇『黎明期の海外交通史』三九一頁以下。ここ所載の「琉球国王相懷機端蘭奉書」は対岸の龍虎山の天師府へあてた書簡であるが、そのなかで「上蒼の庇佑を奉承して」とあるのは上天のことではあるが、蒼という限り、天空神的な表現が強く、ここで東恩納は「道教の説く所では六始天尊、玉晨天皇、太上老皇と云ふ宇宙真宰の三天尊があつて下界を支配する」と注記しているが、この書簡は人格神たる三天尊を語ることなく、「上蒼」といつて青空のこののみをいつているのは、むしろ沖縄の固有思想として意図して受けとめているものと解せられる。

(4) 鄭玄のいう北極紫微宮は星座の中心にあるもので、昊天上帝を星のこととして語っている。

(5) 柳田国男は「海上の道」一七のニラ人アマミ人の個處で、オボツカグラの語源に触れてこれを「天のこと也」と注した解釈には、まったく基礎がないとして、天の神格をみとめるよりも、東の水平線の先に貴い靈地があることをみとめたように解している。これは天空のことを水平線のあなたのこととみる考えである。天のことは根拠がないというが『混効驗集』は「空也」といつているのであつて、中国流の天としてゐるのではないから、柳田の解釈は誤解である。

(6) 伊波が易姓革命といったのは、初期の権力闘争の時代をいつたもので、政権は安定しなかったことを指している。

(7) 鳥越憲三郎『琉球宗教史の研究』三六七頁。

(8) 外間守善『おもろさうし』『日本思想大系』五〇六頁補注。「きみてずり」を神名と誤解したのは『琉球神道記』以来であるという。

(9) 嘉靖廿四年、八月一九日と八月二五日にそれぞれ別の「おもろ」がうたわれており、その内容も異にしているが、これは後に挿入された注記が誤って、二回にわたってきみてずりが出現したものとしているようにもみえる。しかし、同じ年の即位行事であるから、一連の祭儀に連続して出現したものとみてよいかと思う。「おもろ」六九四、六九五。尚永王の即位の時に三度、尚寧王の即位の時に二度の連続出現を伝えている。「おもろ」七三五、七三七、七三九、七四〇、七四三。

(10) ヤメといわれるのは朝鮮渡来祭の祭儀としての八人の巫女たちのことで、大和王朝においては米穀祭儀の一つとしてあるものを意味すると思う。

(本稿は一九七八年九月三〇日、法政大学沖縄文化研究所創設六周年の記念講演「天の国と日の国の思想」の論旨を整理し、論述したものである。)